

福祉と神学・宣教学との接点

—— キリスト教公共福祉学（１） ——

稲垣久和（東京基督教大学教授）

目次

はじめに

１．世俗化という問題

- （１）宗教にとって代わった「機械的自然観」と「国家主権論」
- （２）科学的・宗教的实在論の必要性

２．福祉学という学問

- （１）福祉国家とは何か
- （２）北欧と大陸欧州北と南
- （３）福祉資本主義のタイプ

３．日本の福祉の特徴

- （１）戦前から戦後へ
- （２）減私奉公タイプとその帰結
- （３）市民レベルでの解決は？
- （４）日本の教会の新たな使命
- （５）ケア・ワーカーのセルフ・イメージを高める

はじめに

キリスト教公共福祉学は総合的な学問である。従来の社会福祉学の延長上で、人間の尊厳を基礎づけるキリスト教神学，社会を理論的に分析し社会参加の方策を与える公共哲学，ソーシャル・ワークと介護実践を

広くかつ深く学問化するケア学，この三つからなる総合的学問である。本論稿は，いまだ未知の分野であるこのキリスト教公共福祉学を樹立するために，その序論的考察に当てられる。

ただし，「木を見て森を見ない」細部に入っていく議論を避けるために，まずこの分野で早急に「何が問題か」を筆者の視点から明らかにすることにしたい。したがって，本論稿のある部分はすこぶる原理的な面もあるし，ある部分は日本の現状に根ざした極めてトピカルな話題を取り上げる場合もあるだろう。

筆者はこれまで「広義の神学」と「公共哲学」についてかなりのものを論じ，著述してきた。そこでキリスト教公共福祉学を体系的に展開していく前提として，簡単に近代的世界観と学問論の中での，キリスト教と個別学問の結びつきの意味を明らかにしておきたい。

そもそも実証主義的な諸科学の隆盛の現代において，「キリスト教〇〇学」などという学問分野を標榜することは，現場での実践的人格教育論の場面ではともかくとして，学問論（Wissenschaftstheorie）としては時代錯誤ではないか，との疑問もあるからである⁽¹⁾。確かに，少なくとも日本の一般の学会では，「キリスト教〇〇学」は「仏教〇〇学」というのと同程度の関心しか呼ばないであろう。

他方，日本にいるキリスト教徒にしてみれば，日々の実践の課題として福祉，すなわち広い意味では人間が幸福に生きること，これは大きなテーマとなっている。そもそも，東京基督教大学の神学部において福祉専攻を始めたことは，実践神学的かつ宣教学的に大きな意味を持つことになる。「キリスト教世界観の樹立」という教育モットーは，キリスト教世界内部といった親密圏から，多くの非キリスト教徒と共存する公共圏に出て行った場合に，どのような挑戦を受けるのであろうか。

(1) 東京基督教大学・共立研究所刊発行『大学とキリスト教教育』（ヨルダン社，1998年）46頁。

宣教学において文化脈絡化（contextualization）が言われて久しいが、実は、文化脈絡化はキリスト教神学そのもののあり方をも変えている²⁰。実際、福祉の問題を神学の課題として意味づけようとする、日本の明治近代以降の教会形成との関係が問題になる。そのときに、学問としての神学のあり方が、日本近代文化の形成のしかたにいかに関与されてきているか、ということに気づくのである。したがって福祉とは何か、つまり人間の幸福とは何かの議論をすることは、神学の文化脈絡化そのものと日本宣教のあり方そのものの議論をすることとなっていかに異なるを得ない。本論稿では神学の中でも、特に、宣教学における関心と切り結ぶことになろう。

まず、西洋内部における神学の歴史の問題がある。いわゆる世俗化と称される大きな問題群である。西洋“キリスト教文明”のいかなる時期において、キリスト教的霊性が文化のフロンティアから撤退をはじめたのだろうか。宣教学的な関心だけではなく、神学の学問性との関連からも、この問題を筆者の視点から簡単にまとめておきたい。

1. 世俗化という問題

(1) 宗教にとって代わった「機械的自然観」と「国家主権論」

西洋が“キリスト教文明”で一枚岩であった当時、キリスト教という宗教はある意味では唯一の真理すなわち無謬であった。したがって価値や倫理に関する事柄、すなわち政治も医療も福祉も教育も、すべてはキリスト教ないしは教会の影響下にあった。西欧のローマ・カトリック教会の内部で宗教改革が始まった16世紀頃から、少なくともローマ・カトリック教会の教えの無謬性は崩れ始めた。その後の宗教戦争のさなかで、「真の宗教」の論争を経て宗教的真理観の唯一性は徐々に退き、複数の真

(2) アリスター・E・マクグラス『ポスト・モダン世界のキリスト教—21世紀における福音の役割』（教文館、2004年）96頁。

理観の支配する時代となり、宗教の可謬性が議論の話題となってくる。その間隙を縫って宗教戦争を終わらせるために、世俗的主権国家が立ち現れる。

では、いかなる時期において、キリスト教的知性が文化のフロンティアから撤退をはじめたのであろうか。もちろん外形としてのキリスト教（たとえば理神論）は残ったし、“公民宗教”（愛国心）のようなかたちで人びとの霊性にいまだに影響を及ぼしてはいる⁽³⁾。ただそれは、キリスト教そのものの霊性ではない。キリスト教の知性と霊性の撤退は、言うまでもないことだが、啓蒙主義の時代以降である。二つの領域において顕著であった。

一つは科学の領域である。これを要約的に記せば、以下のように科学革命とともに始まった。

- ① フランシス・ベーコンの「二つの書物」論（聖書と自然）は、いまだ科学と宗教の蜜月時代にあった。
- ② 次にニュートンの理神論が登場して、その意図せざる帰結としてラプラスのデーモン（『確率の哲学的試論』）という機械的自然観の成立を促した。

理神論は英国啓蒙においては、英国教会の広教会主義 (latitudinarianism) によってキリスト教の弁証に使われた。しかし、フランス啓蒙においては無神論の弁証に使われた。理神論の内容を抽出すれば「単純さ+秩序の神」となる。「単純さ」とはアリストテレス・トマスにある哲学であって、キリスト教正典としての聖書の内容とは程遠い。また「秩序の神」も使い方を間違えれば、単なる「因果法則」に置き換えられてしまい、機械的決定論を助長する思想となり下がる。このあたりの詳細な議論は筆者の他著作に譲りたい⁽⁴⁾。

(3) 稲垣久和『国家・個人・宗教』（講談社現代新書、2007年）第6章参照。

(4) 「科学とキリスト教」というテーマではすでに筆者は翻訳を含め多くの内容を書いた。「科学とキリスト教」「日本の神学」34号（日本基督教学会、1995年）「芦名著

もう一つは政治・法思想の領域である。これも要約的に記せば以下のよう
に宗教改革・市民革命とともに進んだ。

- ① 宗教改革が「真の宗教」論争を生み出し、「神の主権」を掲げるモ
ナルコマキの抵抗権となり宗教戦争と宗教的真理の相対化の方向へ
いった。
- ② それと反比例して宗教戦争を終結させるために、「神の主権」は世
俗的「国家の主権」へと移行する。

このようにして科学革命を経て出てきた機械的自然観と、市民革命を
経て出てきた国家主権論の成立によって、キリスト教の無謬の真理観は
パブリックな領域から私的な領域へと移される。ここで重要なのは「パ
ブリックな（公的、公共的）領域」と「私的領域」の区別である。キリ
スト教の真理観は信仰者にとっては依然として真理であり続けたが、も
はやそれを信じない人びとにとっては従うべき真理ではない。つまり信
仰者の私的領域でのみ真理となったのである。しかし今度は機械的自然
観と国家主権論の無謬性がパブリックな領域で台頭してくるのである。

まず国家主権論について簡単に指摘しておきたい。すでに筆者は『宗
教と公共哲学』（東京大学出版会、2004年）刊行以降に、国家主権論の
脱構築についてかなり詳細な議論を展開し生活者領域の主権という意味
での「領域主権論」という考え方に到達してきた⁽⁵⁾。日本国憲法とも深
く関係する国民主権論の背後にあるジャン・ジャック・ルソーの「主権
の分割不可能性」と「一般意志論」が、実は神学理論と深く関係してい
る。つまり、デイドロ＝ルソー的「一般意志論」という形而上学的理論

『自然神学再考』書評「日本の神学」47号（2008年）、『哲学的神学と現代』（ヨルダ
ン社、1997年）、『公共の哲学の構築を目指して』（教文館、2001年）、ポーキングホー
ン著『科学時代の知と信』（岩波書店、1999年）、マクグラス著『科学と宗教』（教文
館、2004年）Emergence「科学とスピリチュアリティ」（2006年、共立基督教研究所
編）など。

（5）拙稿「時の法令」（雅粒社）2007年4月以降の毎月連載「『公共』を考える」など。

と政治学的主権論は大いに関係がある。

そして、「一般意志は誤ることがない」としたルソーの国民主権論は、全体主義の危険性をはらむことになったことがよく知られている。なぜそうだったのであろうか。その理由はということだろうか。実は、ルソーの「一般意志」(*volonté générale*)は、当時のパスカル・ジャンセニウス派の「神の全人類の救済」からきた神学用語であったことを、ルソー研究者の川合清隆氏が指摘している。

デイドロが「一般意志は常に善であり、誤ったことがなく、また決して誤らない」とい大前提を無造作に導入するとき、そこには一般意志が本来、神の意志を表す神学用語であったという事情が反映している。一般意志の概念が、このような形而上学的先験性を引きずっているという事態は、ルソーにおいても同様である。ルソーもまた、「一般意志は誤ることがあるか?」という一章を『社会契約論』に設け、「誤ることはない」と答えているが、この応答はデイドロのそれに呼応するものであろう。しかもモンテスキューもデイドロも、すでに一般意志を立法権に結合し、立法を一般意志の行為と見なす観点にたどりついており、この点でルソーと特に相違があるわけではない⁽⁶⁾。

こうして、一般意志は神の恩恵の面（超越）すなわちスピリチュアルな面をはぎとって人間意識の世界に移行させた瞬間に、一般意志の具現化である「主権」は「無謬の分割できない」権力に変わる。したがってこの権力を握った者の意志いかんによって国家の方向が決まってしまう。これが全体主義の危険性をはらむ理由である。

この危険を避けるためには、歴史的には、ジャン・ボダン以来の主権論とは別の系譜の、ヨハンネス・アルトウジウスにはじまるボトムアッ

(6) 川合清隆『ルソーとジュネーブ共和国』（名古屋大学出版会、2007年）190頁。

プな consociatio（社会連合体）から組みなおしていかねばならない。これは認識論として見れば、筆者のいう意味の併行理論ないしは意味の領域主権論⁽⁷⁾に基づく議論から「世界4を世界3に還元する還元主義を避ける」ということになる。世界4とは下記に見るように、認識者が見いだすスピリチュアルな意味の世界、世界3とは社会的な意味の世界であり、ともにリアルな世界である。

しかし歴史的に、思想の主流においては、国家主権論の無謬性が公共の領域でかつての宗教的無謬性に置き換えられたのである。社会学的に言えば、ヨーロッパ文明の制度的主役は「教会」から「国民国家」へと移行した。この歴史的変遷は、後述するように、ヨーロッパ福祉国家観の類型論の面でも、多大な影響を及ぼすこととなった。すなわち福祉の担い手が「教会」から「国民国家」へと移行する契機となったのである。

(2) 科学的・宗教的实在論の必要性

次に機械的自然観がなぜ今日、学問の場で前提になっているかを検証してみたい。いわば機械的自然観が無謬であるという神話が出てくる背景の認識の構造がどういうものか、という問いである。機械的自然観が無謬であるという世界観は、自然が“単純系”として捉えられていた時代の名残である。今日、自然は複雑系であることは常識化しているし、ましてや人間の世界や人間社会が複雑系であることは論を待たない。複雑系の基本の発想は、予測不可能性をリアリティの基本構造として承認することである。

宗教の可謬性は、「宗教的真理は一つではない」という意味で、現代の宗教哲学では、いわゆる宗教多元主義に導かれる⁽⁸⁾。もっとも、この宗教の多元化という現象を哲学理論として説明しようとするれば、それは、

(7) 拙稿「スピリチュアリテイと平和」日本平和学会編『平和研究』第32号所収論文（2007年、早稲田大学出版部）

(8) たとえばジョン・ヒック著『宗教の哲学』間瀬・稲垣訳（勁草書房、1995年）参照。

最先端の分析哲学的手法を使ったところで、実際にはスピリチュアルな世界（世界4）でのゆるいかたちでの重なり合う合意（overlapping consensus）があるだけだ、という以上のものは得られない⁽⁹⁾。

ただし、神に特有な世界（スピリチュアルな世界＝世界4）がリアルである（実在する）という論証は必要であろう。もっとも、神は神だけで表現されるのではない、自然、人間精神（心理）、人間社会と歴史を通して相即的に表現される、という認識は重要だ。これについて、カール・ポパーの「世界3はリアルである（実在する）」という三世界論の考え方が参考になる。さらにこれを拡大した「三世界論から修正四世界論へ」というテーマについては拙著『宗教と公共哲学』⁽¹⁰⁾を参照されたい。ここで展開した理論では、意味の世界としての四世界が階層的に創発している。すなわち宗教の出来事は自然的（世界1）、心理的（世界2）、社会的（世界3）、スピリチュアル（世界4）という階層的な意味の世界としてリアルなのである。これが宗教的实在論である。ただし、ここまでの議論ではキリスト教という宗教の“優位性”は合理的に論証されえず、理論はスピリチュアルな方向性に対しては「あれか、これか」の問いの間で対称性を保っている。「なぜキリスト教なのか」という問いは、人間学的には、回心（メタノイア）体験によって選び取られる、という表現しか可能ではない。回心体験によってはじめて“対称性の破れ”が引き起こされ、一種の相転移を起こし非対称性が侵入してくる。

では回心体験とは何か。科学的認識論の“創発”との類比を使うと、以下のようにポパーの真理観の探究は参考になる。

①科学的探究では、ポパーによれば、発見の論理としては $P_1 \rightarrow TT \rightarrow EE \rightarrow P_2$ のような段階を経過する。ここで P ＝問題、 TT ＝暫定的解決、 EE ＝誤り排除である⁽¹¹⁾。科学的知識の探究は P_1 の段階から P_2

(9) たとえば注4の文献、特に拙著『哲学的神学と現代』など参照。

(10) 拙著『宗教と公共哲学』（東京大学出版会、2004年）57頁。

(11) 同書、54頁。

の段階へとジャンプするのである。これを宗教的探究に類比的に応用してメタノイアという現象を説明してみる。

- ②宗教現象では、いわば秩序相→カオス相（ゲーデルの定理で言う証明可能から証明不能に移行していく点、分岐解からカオスに移行していく点）の領域で $P_1 \rightarrow TT \rightarrow EE \rightarrow P_2$ の段階が成立していると考えられる。すなわち P_1 はポパー的な世界3でスタートするにしても P_2 は世界3ではなく世界4の中で考えられている。つまり科学理論では上記段階式は世界3で閉じていても、宗教理論では上記段階式は世界4に創発する（ポパー自身がすでに P_2 の出現を創発ないしは創発的進化という言葉で呼んでいる『客観的知識』138,275頁）。 $EE \rightarrow P_2$ の→が存在論的創発による「証明不能領域へのジャンプ」をするのである。世界4は世界3に還元できない。これは「新たな意味が開ける」ということだから複雑系の哲学で考えれば、メタノイアという現象は世界4の現象を世界3で表現したものである。言語等による“表現”が起る空間はいつでも社会的空間すなわち世界3である（複雑系の哲学の必要性については再度2章(3)「福祉資本主義のタイプ」のところで問題とする）。

以上のようにして、機械的自然観がパブリックな領域で自己の無謬性を主張する背景が明らかになった。つまり「世界4を世界3に還元する還元主義」の立場を採用するがゆえに、機械的自然観はパブリックな領域で自らの無謬性を主張する、という風潮が支配的になったのである。

修正四世界論に立つことによって、はじめて、科学的知識と同時に宗教を包括的に平等に表現できるのである。このようにして、21世紀は「科学と宗教」をゆるいかたちで包含できる認識論・存在論が必要になっている。21世紀においても、私的な親密圏のみならず、多元的な価値が共存する公共圏においても「キリスト教〇〇学」を展開できる理由は、およそ以上のようなものである。このような学問論的な準備のあとで、キリスト教公共福祉学を展開することが可能になる。

2. 福祉学という学問

社会福祉研究の対象は、国の政策・制度の動向というマクロなレベルから、個別的な援助のあり方や技術というミクロなレベルまでの広がりをもつ。その現状を分析するだけではなく、歴史、理念、思想、理論、方法の研究まで、広い範囲にわたっている。このような広い範囲にわたる研究対象のどの部分をどのように切り取り、どのような視角から迫ろうとするかによって、必要とされる研究の方法も多様なものになる。近年に出版された1300ページもの大部で包括的な『エンサイクロペディア社会福祉学』（中央法規出版）によれば「社会福祉」の定義は以下のようなものである。

社会福祉とは、すべての国民に健康で文化的な生活を体系的に保障することを目的とする社会保障制度のなかにあつて、直接には、さまざまな生活上の障害につながるハンディキャップを背負った人びと——児童、老人、障害者、母子家庭・父子家庭など——を対象とし、生活上の障害を除去ないし軽減して、人間としての豊かな生活と発達を保障するために行われる組織的・社会的な援助・サービスの体系である⁽¹²⁾。

このように、福祉学はいやおうなくさまざまな学問成果を摂取し、ときには各学問に対しても「人間の幸福」という視点からそのあり方に疑問を投げかける、そういう性格を持っている。現代の、もっとも学問横断的（trans-disciplinary）な方法論をもつ公共哲学から福祉学を構築したい、筆者がこのように願っているゆえんである。

さて、このように福祉が包括的に人間の幸福を目指す以上、救済を目指す宗教とも触れてくるのは当然であろう。そして、実際、福祉と宗教

(12) 仲村優一他監修『エンサイクロペディア社会福祉学』（中央法規出版、2007年）28頁。

は人間の日常の生き方に関わっていたのであり、福祉の歴史とキリスト教史が交差する点が欧米の社会福祉制度の成立史に多々あった。これまでの日本の福祉の文献もキリスト教史の文献も、この制度成立あたりのことを踏まえてその接点をきちんと扱ったものが見当たらない。「国家が福祉を担う」という制度成立の背景には、キリスト教との関係で固有の歴史があった、そのことに注意せねばならない。

(1) 福祉国家とは何か

日本には過去にキリスト教文明の歴史がない。にもかかわらず、日本の社会保障は、制度体系としては、すでにヨーロッパ福祉国家と同様に整備されたもののようになっている。しかし、実は、保障内容や給付水準はいまなおOECD加盟国の中で低位にあるし、今後もこの水準すら持続可能であるかどうか危ぶまれる。

たとえば、OECDが発表しているデータでは2003年のGDPに対する国家の社会サービス支出の比率で日本は11位というランクにとどまっている。列挙してみると、スウェーデン (31.29%)、フランス (28.74%)、デンマーク、ドイツ、オーストリア、イタリア、フィンランド、オランダ、イギリス、スペイン (20.33%)、日本 (17.74%)、アメリカ (16.21%) の順。また、その内訳はたとえばスウェーデンでは高齢者（年金）と保健（医療）に55%で、障害者、所得補助、家族補助などに45%。日本は高齢者と保健で八割を占めているという具合である⁽¹³⁾。しかし、実は、このように数字だけ並べてもほとんど意味がない。というのは、たとえばアメリカは国の社会サービス支出の割合は低くても、民間の教会などが草の根的に民衆レベルの福祉にかかわっているからである。つまり国（公）依存ではなく民間すなわち市民（公共）の力が強く、これが有効に機能しているのである。

(13) 同書、9頁。

日本がまがりなりにも、福祉国家的な歩みを始めることができた出発点は、1947年発布の日本国憲法であった。第二五条の「生存権、国の社会的使命」とは ①すべて国民は、健康で文化的な最低限度の生活を営む権利を有する。②国は、すべての生活部門について、社会福祉、社会保障及び公衆衛生の向上及び増進に努めなければならない。こういう内容である。

戦後の社会福祉関係諸法は、貧困問題を中心にした福祉三法体制から六〇年代の福祉六法体制（生活保護法、児童福祉法、身体障害者福祉法に加えて知的障害者福祉法、老人福祉法、母子及び寡婦福祉法）へと整備された。

六〇年代初めには国民皆保険・皆年金体制になり、七三年には年金の月収六割水準確保、医療の家族給付率引き上げや高額療養費創設などがあって、福祉元年とすら呼ばれた。このままいけば、日本もヨーロッパ並みの高福祉の国家になっていくかと思えたのである。しかし同年にオイルショックがあつて、経済成長にかげりが見え、ついにはバブル経済も崩壊し、高福祉にはならず中福祉にとどまってしまった。

社会保障制度も、男性が終身雇用の家族の稼ぎ手であるということを前提にした上での所得再分配、つまり失業、病気、退職等のリスク時に社会保険を通して現金給付する、という内容が主であった。したがって、子ども保育、高齢者介護などは主婦の無償サービスに負っていた（これ自体が特徴的な福祉レジームであることは後述する）。そして、この事態は産業構造の変化、女性の社会参画、核家族化、少子高齢化、機能不全家族の増大の時代にはまったくそぐわないものになっている。

そしていまや終身雇用の流動化、非正規社員の増大、格差社会の到来、後期高齢者医療制度開始、医師不足、年金問題の危うい先行き、年ごとに2200億円の社会保障費削減（06年より5年にわたって合計1.1兆円の削減）等々、不安材料がいっぱいの国になってしまっている。

こうして社会保障、福祉は今日の日本の政治の最大の関心事になって

いる。

福祉について語るとき、いつでも、北欧型の高福祉高負担が引き合いに出される。しかし、これは日本でモデルにすることが難しい。単に負担（税金）を上げれば高福祉になる、そういう単純な問題ではない。単なる制度設計の問題ではなく、そこには深い「人間の問題」（文化、倫理、宗教、価値の問題）が横たわっている。北欧の高福祉高負担は、過去のヨーロッパのキリスト教の歴史と深く関係した制度だからである。

今日、福祉学が国際比較の中で研究されるようになり、宗教等も重要な要素であることが指摘されるようになってきた。たとえば国際比較の柱として、①国家の役割、②宗教の役割、③労働と福祉、④公私の福祉システム、などがあげられる⁽¹⁴⁾。

(2) 北欧と大陸欧州北と南

ヨーロッパ近代の歴史的ルーツの一つは宗教改革にあった。先述したように、それ以前の中世のローマ・カトリック教会の一枚岩が崩壊し、宗教改革後の教会と国家の関係は多様な形を取った。福祉について言えば、伝統的にはカトリック教会が貧者と病人、老人のケア、そして教育に対して責任を持っていた。ところが、宗教改革とともにカトリック教会からの分離が、福祉のあり方にさまざまな違いをもたらすこととなった。大きく、北ヨーロッパ（スカンジナビア諸国、英国）、大陸北方ヨーロッパ（ドイツ、オランダ、ベルギー、オーストリア、スイスなど）、大陸南方ヨーロッパ（フランス、スペイン、イタリアなど）の三つに分類できる。

北ヨーロッパのうちスカンジナビア諸国はプロテスタント・ルター派、英国はプロテスタント・アングリカン、大陸北方ヨーロッパはプロ

(14) 古川孝順「比較社会福祉学の視点と方法」阿部志郎・井岡勉『社会福祉の国際比較』（有斐閣、2000年）43頁。

テスタント、カトリックのモザイク状、大陸南方ヨーロッパはカトリックのまま、といった複雑さである。

特にスカンジナビア諸国にいま注目しよう。この地域はルター派教会が国民教会となり、宗教勢力と世俗勢力（王権、領主権）のある種の融合をもたらした。

教会と宗教的序列の中にあった諸財産がやがて国家に没収され、聖職者たちは領邦国家の官僚群に編入された。このようにして北方ヨーロッパでは、領邦国家が緩やかに教会の代わりに福祉の供給をするシステムが比較的早くから発展し、これが国民国家形成時に均質な国民教会という制度の中で正当化されることになった⁽¹⁵⁾。

これを国民の側から見てみると、国民それぞれが属している領邦教会（parish＝教区）に信頼を寄せていたようにして領邦国家（地方政府）に信頼を寄せていったので、政府に納める税金が高くなってもあまり文句を言わなかった。実際にそれは福祉サービスとして戻ってきたからである⁽¹⁶⁾。そしてこのことが今でも社会民主主義が強い中で、過度の国家的抑圧という感じなしに、国民が必要な拠出を促す大きな要因になっているのである。

しかし、カトリックが支配的であった大陸南方ヨーロッパでは、カトリック教会が世俗国家とは敵対的であったし、国家もカトリック教会を敵視していた（どちらも中央集権的で絶対的支配を要求していたから）。フランス革命はそれが如実にあらわれた出来事であった。大陸南方ヨー

(15) 以下の叙述は主として Peter Flora, 'Introduction', *Growth to Limits, The Western European Welfare States Since World War Two*. Walter de Gruyter, Berlin, New York 1986 による。

(16) スウェーデンの場合、1686年の教会法によって教会の教区が貧民などを救済する義務があることが明記された。この教会法から救貧法が分離し、1763年に教区に課税権があること、および住民に納税義務があることが明記された。1862年には地方行政法ができた。これによって今までの教区が、教会の教区と行政区としての村に分けられ、村には課税権が与えられて救貧対策を担当することになり、教会から分離された。

ロッパではカトリック教会が二十世紀に至るまで福祉組織（学校、病院など）を提供し続けたので、逆に、国民的な福祉国家の発展を遅らせることになったのである。国民の側の高い税金への義務感も育たなかった。

しかし興味深いのは大陸北方ヨーロッパの場合である。これは今述べた二つのちょうど中間の形式が現れた。基本的にはプロテスタントとカトリックとヒューマニストがモザイク的に入り組んでいたため、多元的、多層的に市民の自治意識が強く育ち、諸イデオロギーの共存の中にキリスト教政党が生まれ、多数の中間集団が作られた。国家はこれを補完する程度の政治形態、そして中間集団が担う福祉制度ができあがっていった⁽¹⁷⁾。たとえばプロテスタントからはディアコニア（奉仕）、カトリックからはカリタス（慈善）と称されたグループが独自に福祉事業を展開した⁽¹⁸⁾。そしてヨハネス・アルトウジウスの政治思想はそのルーツをなしている（拙著『宗教と公共哲学』180頁参照）。

アメリカの場合は国民教会（国教会）という考え方がまったくなかった、というよりも、ヨーロッパの国教会に反発して移民して出来た国であったから、教会はすべて自由教会である。冒頭の社会サービス支出の数字で国家の関与がヨーロッパ諸国に比べてはるかに低いのはそういう理由からである。国家的支出が低くても自由教会やその関連グループが慈善事業などで草の根的に福祉を担っているところが、日本とはまったく異なる。実際に、各家計から支出される民間への福祉費の割合は、1990年統計ではあるが、スウェーデン4.4%に対して米国29.2%という数字がある。同じ統計で福祉への税金の割合がスウェーデン36.8%、米国10.4%であるからその両方を合計すればスウェーデン41.2%、米国39.6%

(17) たとえば Kees van Kersbergen, *Social Capitalism*, Routledge, 1995 参照。

(18) たとえば M・E・コーラー『ディアコニー共同体』畑祐喜訳（新教出版社、2000年）。門脇聖子『ディコニア―その思想と実践』（キリスト新聞社、1997年）、同「21世紀のキリスト教社会福祉への提言」（キリスト教社会福祉学研究34号、キリスト教社会福祉学会年報、2001年）20頁。拙稿「ケア・ワークのスピリット」「時の法令」連載②（2008年11月15日刊）。

ではほぼ同じということになる⁽¹⁹⁾。

(3) 福祉資本主義のタイプ

モラルは倫理や宗教とも深くかかわる。そして福祉が現金給付からヒューマン・サービス提供にシフトしている以上、もはやモラルの問題を福祉の実践としてははずすことができない。

日本の社会福祉の文献では、ヨーロッパ大陸北方とヨーロッパ大陸南方とを一緒にして「保守主義的社会政策」の名で呼ぶものが流布している。イエスタ・エスピン-アンデルセン著『福祉資本主義の三つの世界』（1990年）がそれである。社会保障制度を単なる金の分配の問題に帰すのではなく、歴史的な文脈の違いによって異なるということを示したという意味で、この文献は非常に重要である。その分だけ、社会福祉に文化的要素が入り込む余地を与えているからだ。

まず、欧米の福祉政策を社会民主主義の北欧、保守主義のヨーロッパ大陸、自由主義のアメリカと大きく三レジームに分類している。社会民主主義は「国家」に、保守主義は「家族」に、自由主義は「市場」に福祉の基本的担い手を想定する。そして、著者自身が北欧出身（デンマーク人）であるせいか、大陸保守主義の背景を「ヘーゲルの国家主義」「カトリック的補完性の哲学」と一括した表現ですませている⁽²⁰⁾。残念ながらこの点は明らかに現実の矮小化である。なぜなら、ヨーロッパ大陸の北方と南方では、先に述べたように、明白にその特徴がキリスト教史的に異なるからである。このあたりのことを批評しつつ、キリスト教公共福祉としての問題点をあぶりだしてみよう。

まず、ヘーゲル的な国家主権論と南方のカトリック的な補完性の哲学

(19) イエスタ・エスピン-アンデルセン『ポスト工業経済の社会的基礎—市場・福祉国家・家族の政治経済学』渡辺雅男・渡辺景子訳（桜井書店、2000年）247頁。

(20) イエスタ・エスピン-アンデルセン『福祉資本主義の三つの世界』岡沢憲美他訳（ミネルヴァ書房、2001年）66頁。

は異なること、次に、大陸北方の中間集団重視の歴史はヘーゲルの国家主権論ともカトリック的補完性とも異なること。この二つを指摘したい。

ヘーゲルの歴史哲学では、ブルジョア市民社会が欲望追求によってモラル崩壊を招くこと（今日でいう市場原理主義）、それを統制するために国家というモラル共同体を想定する。そして、国家は「世界精神の発現」であり「人間世界における神の歩み」であり、その上で「国家の人格性はただ一人の人格、すなわち君主としてのみ現実的」ということになる。強い国家主権をもった国家があらゆるものの上にある。

一方、カトリック教会の強い影響のもとにある文化圏では、伝統的な家族制度の維持のために大きな努力をはらった。「補完性」の原理に沿って、家族がその構成員にサービスを提供することができなくなった場合にのみ国家が介入するとしている。同時にヨーロッパ大陸にあったギルド的同業組合型（コーポラティズム）モデルを、資本主義経済が発展していくなかで、伝統的な社会を維持する道と考えた。すなわち個人を市場による個人化と競争（労働力の商品化）から守り、階級対立の論理からも切り離し、有機的な全体と一体化させていく手段として捉えたのだ。コーポラティズム的な福祉は、カトリック教会の大いに採用するところとなり、社会問題に関するローマ教皇の二つの主要な回勅のなかで積極的に表明された。すなわちレウム・ノヴァルム（1891年）とその四十年後のクワドラジェシモ・アンノ（1931年）である⁽²¹⁾。

ドイツ帝国でビスマルクが、最初の社会保険計画を導入しようとした時（1883年）、二正面からの戦いを強いられた。一つは市場での解決を優先する自由主義者との戦いであり、いま一つは、ギルド・モデルないしは家族主義を主唱する人々との戦いであった。そこでビスマルクは強い国家主義の方向を望んだ。つまりビスマルクは家族をパターンリスティックに直接に国家と結びつけ、国家と家族の間にある中間集団の自立を

(21) 同書、44頁。

好まなかったのである。(ちなみに、日本から伊藤博文らが明治憲法調査のために渡欧し視察したのが、ちょうどこの時期と重なっていたのは、実に興味深いことであった)。

しかしながら、大陸北方のプロテスタントにとっては、コーポラティズムは、常にこれまでフランス革命的國家主權論とヘーゲルの國家主義の双方に代わる主要な代替案であった⁽²²⁾。その中間集団を重視する政治思想史的淵源は中世のギルドに、または國家主權を分散する方向での社會連合体 (consociatio) を強調したヨハネス・アルトゥジウス⁽²³⁾の思想にある⁽²⁴⁾。アルトゥジウスから引き出すべきはまずは「領域主權性」、次に「補完性」であって、その逆でないことを筆者は繰り返し主張してきた⁽²⁴⁾。もし単にヨーロッパの學者の文獻の受け売りによってアルトゥジウスから「補完性」のみを強調するのであれば、滅私奉公の風土の強い日本で、自治に基づいた市民社會を形成することはたいそう困難になる、そのことを肝に銘じるべきである。

三レジーム分類に問題はあるにしても、エスピン-アンデルセンの著書のユニークさは、「國家」と「家族」と「市場」の福祉上の意味を明らかにしたことである。福祉を「國家」が負うべき理由としてあげるときに、その背景にある「リスク」の捉え方は重要である。そこでは、自助を強調する自由主義モデルの内的危険性を指摘している。自由主義の經濟活動が、本来の「自助」によってはいかんともしがたいリスクを本質的に含んでしまうというのだ。たとえば以下のような指摘である。

情報の不備という問題も、突き詰めて考えてみれば、包括的で普遍

(22) たとえばピーター・ヘスラム『近代主義とキリスト教—アブラハム・カイパーの思想』稲垣・豊川訳(教文館、2002年)第四章参照。

(23) 詳細は拙著『宗教と公共哲学』(東京大学出版会、2004年)174頁以下参照。

(24) 毎月連載の拙稿『「公共」を考える』第7回「領域主權性」(『時の法令』2007年10月15日号所収)など。

的な福祉国家にしか解決を求められない。なぜか。経済学の市場理論は完全な知識を前提にしているが、現実のリスクの世界はそれを明確に排除している。……情報の不備は、たんなる個人的問題ではなく、国民的問題である。社会政策の立案者と同様、われわれも、民間の福祉市場が公正かつ効果的に働くために必要な情報がほとんどの市民に届いていない（また、届けようとされていない）と考えている。そうだとすれば、われわれは、福祉国家の普遍的で総括的なあり方を考えないわけにはいかないであろう⁽²⁵⁾。

これは明白に経済現象が本質的に複雑系であること、つまり予測不可能性をもつということから帰結することであって、まさに「個人」の責任の範囲にある「自助」ではカバーできない、ということである（拙著『宗教と公共哲学』13頁参照）。アンデルセンが経済学の市場理論の不備を指摘するときそれは全く正しいと言わねばならないが、しかしだからといって、今度は国家の全能性に期待するのは行き過ぎというものである。全体主義の歴史的経験のない北欧ならば許容されるかもしれないが、ただでさえ官尊民卑と減私奉公の傾向の強い日本で、このモデルは採用できないであろう。筆者が公共哲学の理論構成において「認識者の地平」として複雑系哲学に着目し、「公共世界」においては、まずは生のニーズからの創発的な領域主権と自治による、次に行政による「補完性」というその順序を強調するのもこのような事情によるのである。

また、アンデルセンの90年の著書『福祉資本主義の三つの世界』において福祉レジームは国家、市場（企業）、家族の三要素を想定し特に家庭経済を重視していた。確かに家族の福祉的機能は極めて重要であるが、NPOなどへの関心が抜けている。これは本書の重大な欠陥である。なぜこうなったのか。それはアンデルセンのモデルが重工業社会の産業化

(25) イエスタ・エスピン-アンデルセン『ポスト工業経済の社会的基礎』70頁。

社会を背景に考案されたからであって、ポスト工業化社会を基本的に考慮していなかったからである。ただしこの点を考慮して、アンデルセンは99年の著作『ポスト工業経済の社会的基礎』で元のアイデアを補った。では「ポスト工業化社会」を考慮して三レジームを見直した99年著作が、NPOを重要セクターとして位置づけたかといえ、そうではなかった（ここでのNPOとは企業、行政、家族以外の関心によって結ばれた諸中間集団）。理論の構成がそもそも「行政－企業－家族」という三極関係でできているからだ。われわれが主張している「行政－企業－NPO」という三セクター論は、基本的に「ポスト工業化社会」の発想なのである。そしてまさに、この後者の発想こそが、NPOとしての「教会」という新しい福祉アクターを想定できるスキームなのである。ここでキリスト教神学の教会論、特に日本では宣教学の今後の展開と結びつくことが可能となろう。

アンデルセンが、「教会」の働きに言及するところは保守主義レジームの「家族」によるカトリック教會的「補完性」のところと、カリタスからの非営利ボランティア（NPO）のケア提供に限られていた⁽²⁶⁾。確かにNPOや家族が、今後の福祉にどういう役割を果たすかは新たに考えるべきことであろう。

今日の動向は、アンデルセンのいう三レジームを受け容れて考察したとしても、その三レジームのどこにおいても、民間非営利団体が福祉に占める比重が増してきていることが指摘されている⁽²⁷⁾。それはアメリカ的な市場主義のグローバリゼーションが、ヨーロッパをも巻き込んだことと関係している（この市場主義のネオ・リベラル路線の破綻は、2008年10月の世界同時株価の暴落と大手金融企業の破綻で明白になった）。

(26) 同書、126頁。

(27) 宮本太郎「福祉国家の世紀と政治学」日本政治学会編「年報・政治学」（岩波書店、1999年）50頁。

九〇年代以降のグローバル市場化の中で、民主主義国家群は福祉政策の見直しを迫られた。たとえば北欧型の社会民主主義ですら、高度の公的福祉を提供しながらも「画一的サービスの押し付け」と批判され、市民の自由な選択を迫られ自己改革をしている。自由民主主義の方は自由市場に福祉を委ねすぎるあまり貧困層の増大を招いた。アンソニー・ギデンスの「第三の道」は、英国のブレア前労働党政権が採用した社会民主主義と自由主義の双方の利点を組み合わせた福祉政策であった。それは「価値の平等、機会均等、自己責任、コミュニティー」を強調する。これまでの福祉国家が国家の徴税、再分配を通じて匿名の相互扶助を実現しようとしたことに対し、「第三の道」は再分配ではなく自助を補完するところに政府の機能を見ている⁽²⁸⁾。まずは民間の自治の強調だ。

今日、キリスト教の側において「家族」をどう位置づけるかはそれ自身大きな問題となるであろう⁽²⁹⁾。したがって、キリスト教の側としてはNPOのみならず、「家族」とそのケアおよび男女共同参画を神学的に意味づける作業が必要であろう。

アンデルセンの福祉資本主義の三レジーム、自由主義、社会民主主義、保守主義の分類で、99年著作では福祉の担い手が特に「保守主義」において「職業別組合」（ビスマルク的保険様式）から「家族」にウエイトが変化してきた。そして「家庭経済」という1章がさらに設けられて福祉の担い手としての家族の形態の変化、女性のフルタイム労働への参入などが詳しく分析されている。日本でも、今後、「機能不全家族」（父親不在の問題）、男女共同参画に伴う育児と介護の社会化（非家族化）、これらをキリスト教宣教学的にどう捉えるかは大きな問題となってこよう。

もし「行政－企業－NPO」セクター論に対してNPO公共哲学を展開する必要があるならば、同様に「行政－企業－家族」の福祉レジーム

(28) アンソニー・ギデンス『第三の道』佐和隆光訳（日本経済新聞社、1999年）197頁。

(29) イエスタ・エスピン＝アンデルセン『ポスト工業経済の社会的基礎』244頁。

に対しては家族公共哲学を展開する必要がある（特に社会保障論・年金などについて）。「行政－NPO」の協働が市民社会に必要なならば同時に「行政－家族」の協働がどのように市民社会に役立つのかを論ずるべきである。これは次節に詳述するように、古い日本での「家族中心の介護」とは違った新たな家族観の構築と関係する。日本における介護保険の導入とその後の変質はすでにこの問題を提起している⁽³⁰⁾。この場合、私から公への媒介は誰が担うのか。NPOになるのか。NPOの代わりに教会が来るとすればどうなのか。もし、家族と行政の間にサービス提供者としてNPOや教会が入るようになれば、ポスト・モダンの価値相対化の時代の市民社会の形成の為には、大いに資することとなる。これは「行政－家族－NPO」のセクターの研究である（特に介護・保育・教育などについて）。図1に示すように行政、企業、家族、NPO（中間集団）を四頂点にする四角形の中には四つの三角形セクターが存在し、そのおのおのに対する福祉理論が必要とされていることに留意せねばならない。

いずれにしても、かつての福祉の担い手としての家族の無償労働（家事）の社会化としての福祉である。そもそも教会は、今日、もし宣教の一環として家族への精神的サポートを考えるのであれば、すでにその段

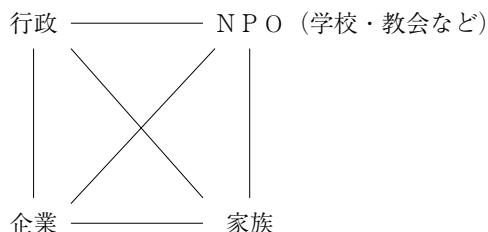


図1

(30) 結城康博『介護』（岩波新書、2008年）

階で福祉の領域に入り込んでいるのである。地域教会を牧会する牧師や聖職者は、同時に地域福祉のリーダーになれるほどの福祉の専門知識が必要な時代になりつつある。

3. 日本の福祉の特徴

(1) 戦前から戦後へ

話をもう少し手前に戻し、個別の日本の文化の脈絡における福祉に焦点を当てよう。

日本の場合は、歴史的に、宗教と福祉の関係はどうだったのであろうか。仏教や神道が国家と大きな関係を持って国教化した時代はあったが、だからと言って、それらが欧米のように福祉制度のありかたを規定したとは言いがたい。むしろ明治期の天皇制との関係で“慈恵的な”福祉つまりお上による福祉的な“お恵み”が単発的になされることとなった。

明治7(1874)年の恤救（じゅっきゅう）規則がこれを明快にあらわしている。この規則前文では、本来救済は相互扶助（人民相互ノ情誼）によるべきものであるが、それができない場合にのみ国家による救済が行なわれるとされている。福祉は天皇の官という中央政府の仕事とされ、地方自治体は関わらない。地方が関われば貧困者の多い時代にその福祉の規模がはるかに大きくなるからである（実際にはイギリス救貧法の救済率に比べて二桁以上も低い救済だった）⁽³¹⁾。

天皇を直接に民衆に結びつける“慈恵”という儒教的徳治主義であって、中間集団としての自発的グループや住民自治の発想は自由民権運動が出てきていたにもかかわらず十分な展開を見せることはなかった。自由民権運動は天皇主権の明治憲法成立によって終息してしまったからである。

(31) 『エンサイクロペディア社会福祉学』, 164頁。また天皇制慈恵主義についての詳細は遠藤興一「天皇制慈恵主義の史的構造について」(明治学院大学社会学・社会福祉学研究第21号, 2005年)「天皇制慈恵主義とは何か」(同, 第24号, 2007年)を参照。

戦後の国家主導の“福祉国家”の時代を経て、いまや国民主権の内実を問われている。そして、新自由主義の市場化に巻き込まれた欧米の高度福祉国家をも含めて、今日新たに福祉国家の内実は問われ始めている。市民主権、生活者のニーズに応じた領域主権を通して福祉の今後を市民自ら、市民主導で作ることが必要になってきている、というわけである。市民主導の福祉社会作りは、九〇年代以降は、実は、北欧型、ヨーロッパ大陸型、アメリカ型に関わらずグローバル化と新自由主義の波の中で世界的な流れである⁽³²⁾。

日本の戦後福祉と宣教との接点で何が問題になっているかを見てみる。問題は儒教倫理の強かった家族の概念の激変であり、「家族とは何か」というところでの神学的再考にある。

先述したように、七〇年代以降にそのまま高度経済成長が続けば、日本はヨーロッパ並みの福祉国家になるかと思われた。エズラ・ヴォーゲルの『ジャパン・アズ・ナンバーワン』という書物が出たのが1979年であった。当時、こういった類の本が多く出版されて、日本の経済成長は世界の驚異のまどだったのである。

しかし、当時の日本の経済繁栄は、今から評価すると、特殊な歴史的国家政策のおかげであった。いわゆる「護送船団方式」と呼ばれるものだ。そして日本の経済繁栄は、経済成長率だけではなく、その成長の恩恵を広範囲に分配していく一方で、国民に保障を与えることにもある程度は成功し、それによって社会の生産性をさらに上昇させた。しかしながらこれについて、『「最後の社会主義国」日本の苦闘』という本で次のようなややショッキングな指摘をする論者がいる。

1980年代まで、日本の社会が低コストで豊かな保障を用意できたの

(32) 新川敏光「福祉国家の危機と再編」斎藤純一編『福祉国家/社会的連帯の理由』（ミネルヴァ書房、2004年）15、26、30頁以下。

は、日本の企業と女性たちがみずからすすんで —しかも無料で— その重荷の大部分を引き受けようとし、またそれを実行していたからである。女性は会社をやめて老人介護を引き受け、企業は不況のときも従業員を解雇せずにかまんする。こうした行動のおかげで、国は一円の出費も負わないまま、国民の収入を維持し、介護や育児の手を確保できたのだ⁽³³⁾。

介護や育児、これは今日の福祉の大きな課題になっている。上の指摘は大方正しいのであるが、それでも論争を喚起する。

まず、女性と企業とを並列的に扱うのは、たとえ隠喩的であったとしても、正しくない。なぜなら企業は組織であって人格ではないからだ。女性には人権はあるが企業に人権はない。むしろ従業員の労働者としての人権を保障するところに、企業としての社会的責任の一端はあるはずであろう。もし「無料で犠牲を引き受けた」のが女性であれば、日本の女性のモラルの高さは賞賛されるべきであるが、それをいつまでも続けていてよい、とは人権の上から誰も思わないであろう。

次に、企業の社会的責任（CSR）に関することである。「無料で犠牲を引き受けた」のが企業であれば、日本の企業は賞賛もされ、むしろ「日本的経営」の美点として世界のモデルにもなった。もっとも企業のモラルとは何かは、それ自身が問題ではあるだろう。いずれにせよ、今日のグローバリゼーションの市場的競争の荒波の中では「日本的経営」はもはや成り立たない、というのが経営者側の言い分ではあるだろう。

では、モラルとは何か、モラルはどのように発揮されるべきか、これは二十一世紀の大きな人類的課題であり、哲学の課題である。国家のモラル、企業のモラル、市民のモラル、とそれぞれにおいて異なっているはずである。日本でモラルならぬ「品格」ものが流行する背景は、こん

(33) レナード・ショッパ『「最後の社会主義国」日本の苦闘』（毎日新聞社、2007年）75頁。

なところにもある。

企業は富や利益を追求する合法的組織であるから、モラルや品格という概念になじむかどうかは不明である。しかし日本人の意識の中には、国家は品格を持つべし、という思いが強くあるようだ。筆者は、品格という、本来は人格に当てはめられる言葉を、国家そのものに帰するところに大きな疑問を感じる。だからといって国家という組織を「暴力装置にすぎない」と言い切ることもしない。

むしろ、国家を形成する国民、つまり人間には品格やモラルが大切であると思っている。国家は権力装置であると同時に「福祉装置」であるということを筆者は言ってきた。国家を「福祉装置」として活かせるかどうかは、ひとえに主権者である国民の品格ある選択にかかっている。

(2) 減私奉公タイプとその帰結

エスピン-アンデルセンは前掲著書の「日本語版への序文」で次のように述べている。

（補完性によれば）国家の役割は、家族が自分たちの福祉上のニーズを満たすべく自らサービスをおこなう、そのことが経済的に可能になるような条件を作り出すことに限定されるべきなのである。それゆえ、福祉国家の重点は、男性の稼ぎ手とその扶養家族の所得ニーズを満たすように十分寛大な所得移転をおこなうことに置かれるのである。日本の読者には、カトリックの「補完性」原理は、たやすく理解できるはずである⁽³⁴⁾。

しかしながら、日本で国家と家族との結びつきを与えたのはカトリック倫理ではなく儒教倫理である。少なくとも戦前まではそうである。明治憲法の翌年に出された教育勅語には「爾臣民父母に孝に兄弟に友に夫

(34) イエスタ・エスピン-アンデルセン『福祉資本主義の三つの世界』v頁。

婦相和し」とうたわれたのであるから。

しかも戦後四十年もたって、八〇年代までの日本で本当に「男性の稼ぎ手とその扶養家族の所得ニードを満たすように十分寛大な所得移転をおこなう」、このようなことができていたのかも疑問である。

また、もしできていたとして、それも「専業主婦の犠牲のもとに」ということであれば、それはあまりにも日本的な儒教倫理のゆえではなかったか。戦前は天皇制国家への減私奉公、戦後は、男性は会社への減私奉公、専業主婦は家族への減私奉公、ということになるのであろうか。筆者は減私奉公ではなく活私開公（私を活かし公を開く）を導きの糸とした市民的公共性をつくりたい、このように主張してきたのだ。

しかし、実はここで、戦後日本の「男性の稼ぎ手、専業主婦」というタイプの社会保障も十分なものではなかったことに注意を促したい。

まず、日本の社会保障システムを議論するときに、欧米をモデルにして、北欧型でも、米国型でもなく、ヨーロッパ大陸の「補完性」型に近いと分類すること自体が正しくないのではないか、ということである。むしろ日本独自の「減私奉公」型とでも呼べるものではないか、と。

確かに、1980年代までに、公務員と大企業の社員が受ける雇用保障と社会保障は、ドイツをはじめとしたヨーロッパに見られる現代的コーポラティズ（政労使協調主義）のシステムとはほぼ匹敵するくらいになっていた。しかし実は、これらの人びとは全労働力の三分の一程度でしかなかったのである。中小企業の社員や、大企業でもパートタイムなどの不定期契約の労働者、それに自営業の農民や商店主は、そのような多額な社会給付を受けられる立場になかった。これらのグループには雇用保障も少なく、社会保障プログラムによる給付金の額も少なかったのである。

手厚い社会保障によって国民の全員に一さらにいえば労働者全員に一じかに保障を与えるのではなかったのである。日本政府はむしろ、間接的なかたちで関与することがほとんどであった。たとえば、主たる稼ぎ手である男性社員のはたらき口を確保し、社員に手厚い社会保障を与え

られるように大企業をささえ、その一方で規制や貿易保護政策によって中小企業の従業員や農業に従事する人びとを保護した⁽³⁵⁾。護送船団方式の中身とはこういうものであった。

国家がコストをかけるのではなく、一部の大企業では企業自ら社内保育所などすら設け、八〇年代には典型的な手厚い企業福祉プログラムが存在した。しかもそれは、従業員5000人以上の企業で給与額の21パーセントになっていたという。ところが、それとは対照的に、中小企業ではそのような恩恵を社員に与えることができず、したがってそれらの労働者は国家がじかに供給する自由主義的・残余的なプログラム（最小限の社会保障）による、わずかな給付にたよるしかなかった⁽³⁶⁾。そして、いまや企業福祉は崩壊して、国家の残余的福祉も目減りして、とうとう二極的に格差社会が広がったのであった。

前掲書『「最後の社会主義国」日本の苦闘』はその原題が『出口への殺到』となっている。その著者の結論はこうである。八〇年代までの「戦後の日本の成功」は福祉の面から見ると家族特に専業主婦の犠牲的精神の上になりたっていた。主婦は家族の世話を一手に押し付けられてきたし、日本の企業は終身雇用制を背負わされてきた。この両者が社会保障のコストを払い続けてきたので国家が払うコストはわずかであった。ただグローバル化が進み、情勢が変わって、いまや両者が静かにこれまでの責務から「退出」をはじめている。女性は結婚と出産を避け始めた。企業は高コストの国内から海外へ逃れはじめた。「出口」への殺到がはじまったのだ（ただし「専業主婦の犠牲的精神」とケア・ワークとの関係については後述）。

「出口からの退出」、これまた隠喩的な表現であるが、言いたいことは、今日の出生率の低下は女性が「退出」した結果だということのである⁽³⁷⁾。一

(35) ショッパ、前掲書、77頁。

(36) 同書、78頁。

(37) 同書、第7章。

方、資本が国外に「退出」という議論であるが、これに対しては反対もある。「企業にとって生産性と国内治安が決定的だから、単純に発展途上国に拠点を移せばいいのではない」との反論である⁽³⁸⁾。いずれにせよ日本の社会の将来が、これまで体験したことのない危機に陥っていることだけは間違いないところであろう。

(3) 市民レベルでの解決は？

日本は今後、北欧型の高福祉高負担にはならないであろう。政府への信頼が低いからである。また米国型の市場重視型の民間福祉にもならないであろう。米国型市場原理主義の破綻がすでに明らかだからだ。そもそも米国では、出生率が特に低くなっているわけではない。それだけまだ若者たちは「変化」を期待して、将来に夢を持っているからに違いない。米国の市場重視型とは政府関与を極力抑えるということであった。しかし、今後、政策が変わり、最貧困層への残余的福祉のみならず、中間層への減税も含めた政府関与が増える可能性も多分にある。草の根的に庶民層に到達している教会やキリスト的団体の働きも福祉には大きい。

日本には福祉に関して一貫した哲学がない。政治家にも知識人といわれている人びとにもない。日本はもう将来に夢も希望も「変化」もないまま、なす策もなく衰退していくのであろうか。今後、「退出」ではなく「参加」の方向に舵を切ることではできないのであろうか。民主主義の未成熟な日本ではモラルを含めて、市民社会を強固にしなければ、制度だけ欧米に真似ても、結局のところ何も解決しないであろう。

日本の今後の社会福祉が、男女共同参画を中心にしていくべきことは確かなことであろう。ワーク・ライフ・バランス、「生活と仕事の二元論」のみならず「活動」および「市民参加」とどう関連付けていくかが

(38) 新川敏光、前掲論文「福祉国家の危機と再編」19頁。

今後の大きな課題である。

近年、企業にも育児休暇は取り入れられてきた。ただ、育児休暇や介護休暇は、日本の男性労働者にはほとんど普及していない。2006年の調査では、過去三年間で育児休業制度を利用した男性社員が一人もいない企業が全体の八割だという。従業員300人以上の企業600社を対象にした調査であるが、対象となった企業のほとんどが育児休業制度を導入しているにもかかわらず、男性の利用は増えていないとのこと。その理由には「代替要員の確保が困難」(63.0%)、「男性自身に育児休業をとる意識がない」(48.0%)が挙げられた。まずは職場で生き残ることが先決、家庭どころではない、という状況があるという⁽³⁹⁾。

また次のような指摘もある。

日本の両立支援策は、日本の女性の就業構造を二つの点で踏まえていない。第一に女性雇用者の半数以上が中小業で働いている点、第二に女性雇用者の半数以上が非正規雇用である点である。……日本ではスウェーデンの両立支援策の事例として、育児休業や保育所の整備だけが部分的に紹介される。しかしそれだけでは、本当のスウェーデンの施策は理解できない。スウェーデンには「労働と家事と余暇を、女性と男性で平等に」という考え方が政策の基本にあり、どの労働者にもワーク・ライフ・バランスのための制度が保障されている⁽⁴⁰⁾。

今後この方面での市民運動が「退出」ではなく「参加」をどう生み出すかは、日本の将来にとって大きな課題となる。

しかし、決して悲観的になる必要はないだろう。実際に「女性の生き方」で活私開公の成功した例があるからだ。実は、介護問題では女性は

(39) 斉藤弥生「女性環境の整備と福祉」岡沢憲英・連合総合生活開発研究書編『福祉ガバナンス宣言』（日本経済評論社、2007年）178頁。

(40) 同書、187頁。

「退出」しなかったのである。介護については「参加」から政治運動を起こしてついに介護保険を成立させた、という実績がそれである。

「女の自立と老いを考えるシンポジウム」を1982年に組織した女性グループが樋口恵子氏を代表者として「高齢社会をよくする女性の会」を結成した。1995年には厚生省の要請によって樋口代表と他一名が介護保険制度の要綱を決める審議会に参加した。「こんな制度ができれば、ヨメが年寄りをみるという日本の美風が壊れる」といった保守的な感覚にあった政治家たち、彼らを切り崩して、介護保険法を1997年に成立させたのであった。その市民パワーは、すでに各地で、老いた家族の介護のために奮闘する女性たちを支援する組織の後押しを受けていた。たとえば「生活クラブ生協神奈川」は2314名の会員が参加する39のサブグループにおいて「訪問介護、通所介護、食事の宅配、高齢障害者の送迎」などのサービスをすでに提供していた。こうした作業を一手に引き受けることによって、クラブ生協神奈川は当時の公的支援に見られたかすかすのギャップを浮き彫りにし、「介護の社会化」のあるべき姿のモデルを提供したのであった⁽⁴¹⁾。

このように、女性のグループは、政府が政策課題の理解と解決案に頭をひねっている段階で重要な役割を演じた。積極的に政府当局者たちをつかまえ、自分たちが背負わされている重荷の実態を伝えようとした。九〇年代に厚生省が介護保険制度の新たな骨組みについて検討しはじめたとき、女性たちによる市民グループは関連する各種の審議会に代表を送り、さまざまな代案を提案したり、論評を加えたりしたのであった。その結果、介護保険法は2000年に施行された。

その後の介護保険法の改正とその問題点のことはあるが、それにしても、市民の「活動」と参加と自治は日本の今後を変えていく鍵になることの前例がここにある。

(41) ショッパ、前掲書、317頁。

日本では戦前そして戦後も国家が恩恵ないしは措置として施していた福祉は家族内で特に女性の減私奉公を強いていた。福祉の構造改革は方向としてはここからの脱却を目指しているはずである。

戦後の日本の社会福祉の歴史において、福祉の構造改革、いわゆる措置制度（行政が決定）から契約制度（利用当事者が決定）へという変遷は、福祉の程度というよりも福祉を支える民主主義の意識のあり方と市民社会の形成にとって、きわめて重要な出来事であった。市民は行政主導の福祉政策にもはや頼れなくなってきたのである。これは法律面の改正から起こった。

六〇年代の福祉六法体制から八〇年代にはそれらを見直す時期に入り、2000年を堺に福祉の基礎構造改革と呼ばれるほどの大きな改革に入っている。2000年4月に介護保険法が施行され、5月に「社会福祉の増進のための社会福祉事業法等の一部を改正する等の法律」が成立し、社会福祉事業法が「社会福祉法」に題名改正された。

社会福祉法第二条では、社会福祉事業を①第一種社会福祉事業（主として入所施設）と②第二種社会福祉事業（主として通所・在宅サービス）に分類しているが、この両種において「措置」から「契約」へという大きな考え方の変化が起こった。

中央社会福祉審議会・社会福祉構造改革分科会の「社会福祉基礎構造改革」に関する「中間まとめ」（98年6月）および「追加意見」では、社会福祉のあり方を「措置」から「契約」へと大転換を図るべきであると、地域における日常生活援助活動の本格的展開を強く期待した。いわゆる地域福祉の重視である。

その方向に沿って、現在、地域住民による地域住民のサポートという「地域密着型の民間非営利福祉活動」の模索・試行錯誤的实践が、地域の社会福祉協議会や各種NPO、ボランティア団体等によって繰り広げられつつある。従来の受動的な所得保障の制度から転換して、自ら参加して、連帯の中で社会の安全・安心をつくり上げていく時代になっている。いわ

ば、市民のボランティア精神や自治能力が問われる時代に入ったのである。

たとえば福祉六法の多くの領域で「措置」から「契約」へと移行しているが、一般にもっともよく知られているのは、先述したように、介護保険法による高齢者介護の現場であろう。これまで軽度の高齢者介護は家族の領域の事柄であった。しかし家族の形態の変化で「介護の社会化」が一般化してきた。この分野での民間福祉活動の活性化は、社会福祉法成立の特筆すべき意義と言える。つまり、これまでの受動的な公的福祉に対する民間福祉への、「民間の力」への移行、国民的意識の変革を伴わざるを得なくなっているからだ。しかも介護保険はその後の改正で社会保障予算の削減で、介護報酬が下げられ、民間の相互扶助の度合いを増さざるを得なくなっている。なぜ介護が税金ではなく「保険」や「契約」でなされるのか、この意味を市民自ら考えねばならない⁽⁴²⁾。

民間福祉とは言ってもその形態は色々である。いわば福祉多元主義といえる状態で、株式会社も参入している。つまり細かくは「民間委託、補助型」「公私共同・パートナー型」「法定民間活動型」「民間非営利型」「民間営利型」「セルフヘルプ型」などに類型化されているが、いずれにせよ、一方的な「お上まかせ」から脱却したこと、そして、少しでも「よい生き方」の自己設計を、私たち市民の側が磨いていく時代に入ったと思われる。さらに、地方分権が進んだことがそれを可能にしている。

介護保険が導入された年に地方分権一括法も施行された。ここで中央政府が決定したことを、地方政府に執行させるしくみである機関委任事務が廃止され、介護保険は自治事務となったのである。地方自治体そして住民が自ら選び取る生き方と、深く関係してきた。ここでの「保険」や「契約」という発想は住民自治と深く関係しているのである。

ただし地方自治体と住民が自治を行うには、分権と同時に財源も確保

(42) 「保険と税金」、「措置と契約」、「行政法と民法」、「制度と実践」などのテーマについては阿部志郎・河幹夫『人と社会—福祉の心と哲学の丘』（中央法規、2008年）第6章参照。

していくことが徹底されなければならない。その上で自治を行う時間のゆとり、すなわち労働にすべてのエネルギーと時間を取られないような生活スタイルの確保、人間の尊厳を守るワーク・ライフ・バランスである。特に、かつて家族介護の中心にあった女性にとっては朗報であったはずの介護保険の導入が、「介護の社会化」による労働市場の広がりを見たときに、財源の削減ゆえに、女性介護労働者の負担が増えつつあるとの指摘もある⁽⁴³⁾。福祉の「財源」の確保は今後の日本の大きな課題である。

また、ここで介護という「労働」の質を問わねばならない。介護を単なる「労働」と見たときには「賃金」との兼ね合いが問題となろう。しかしむしろ、「介護」という人間を相手にする仕事が、市民社会の成熟のためにいかなる意味をもつのか、という問いが大事だ。介護ないしケア・ワークは住民のネットワークづくり、ボトムアップな市民活動と大いに連動させることが必要である。営利を前提にする「労働」か、非営利を目ざす市民「活動」か。すべてを「労働」と見る発想は労働「市場」の調整機能の中にケア・ワークを組み込むことを意味する。そこでは賃金の高い労働が高級な労働で、賃金の低い労働は低級な労働と見なされる。しかしケア・ワークは「市場」の中ではなく外に置かねばならないのではないか。ケアはサービス産業というよりも「人と人との心の触れ合い」であり、モラルに基づく「活動」ではないか。「生のニーズ」に基づいたダイナミズムが要求されていて、むしろ、「領域主権」の確立に資する働きなのではないか。ここでの「契約」は商取引の場合の「契約」ではなく、市民の心の触れ合いから発生する信頼に基づく約束である。利用者と事業所との間の「契約」であり、その事業所は従来のような社会福祉法人だけでなく、NPOや住民が立ち上げる互助組織のようなものまで含まれる。社会契約論と「主権」概念が本来問うていた場合の、

(43) 杉本貴代『女性が福祉社会で生きるということ』（勁草書房、2008年）18、64頁。

その「契約」や「信託」の考え方まで戻らねばならないのである⁽⁴⁴⁾。

ケア・ワークの意味とケアのセルフ・イメージについては、最後にもう一度ふれることにしたい。

(4) 日本の教会の新たな使命

今日、「家族」が再考されねばならないこと、地域福祉が市民社会やNPOとともに形成されねばならないこと、この二つは日本の各地域に存在するキリスト教会に新たなミッションの創出の機会を促しているのである。旧来の「個人の魂の救い」といった個人主義的なミッション概念に固執すると、日本の教会は危機の時代への宣教ができない、いやむしろ、明治期以来のはじめての自由「契約」社会での宣教の大いなるチャンスの到来を見逃してしまうであろう。この場合、「契約」は「信頼」や「奉仕の精神」なくして成り立たない概念なのである。現時点での日本の宣教の文化の脈絡(context)をよく見抜く必要がある。

ルカの福音書10章の「善きサマリア人」の箇所は隣人愛の教えの典型という内容で、キリスト教の歴史において、多くの人びとがいろいろに解釈してきた箇所である。まず、聖書解釈における適応(accommodation)という問題、聖書の記述は、当時の人びとに分かりやすい言葉と物語で書いているということを注意したい。次に、日本語にすると似た言葉ではあるが、適用(application)という解釈学的な概念に注意したい。これは哲学的解釈学の現代のはしりであるハンス・ゲオルグ・ガダマーの用語だ。神学に応用すれば一番これに関係するのは説教という行為であり、非キリスト者とのコミュニケーションという行為である⁽⁴⁵⁾。

「善きサマリア人」(ルカの福音書10章25-37節)の福祉への一つの適用を提示してみたい。サマリア人のしたことには二つある。一つは「か

(44) この点の詳細については拙稿「福祉の契約制度と憲法の本質」「時の法令」連載③(2009年2月15日刊)参照。

(45) 拙著『知と信の構造』(1993年、ヨルダン社)208頁。

わいそうに思って介抱し」ロバにのせて宿屋まで運んできたこと。もう一つは宿屋の主人に対して「介抱してあげてください。もっと費用がかかったら、私が帰りに払います」と金を出していることだ。ただ憐れみをかけ介抱するというだけではなく、資金を提供しているのがサマリア人である、というところにこの物語の特徴がある。宿屋の主人は施設を提供している、そして多分、その後の介抱や食事等のケア面も担当したであろうと思われる。いわゆるサービス提供である。「憐れみの行為をもって介抱する」とことと「金を出す」、という二つのこと（サマリア人）、それから「施設の提供」と「食事等のケアをする」という二つのこと（宿屋の主人）、この物語の適用は現代の福祉の問題に大きな示唆を与える。サマリア人と宿屋の主人の役割とはその後のキリスト教の歴史でも微妙に絡み合ってきている。聖書のこの箇所では前者二つがサマリア人、後者二つが宿屋の主人がやっていることと分業化されているが、現代的な福祉の言葉に翻訳するならば「サービス提供」（人材と施設、ソフトとハード）と「現金給付」と「財源」の問題ということになるであろう。現代の福祉では単にサマリア人だけでなく宿屋の主人とセットになって両者の行為が協働作業になっている。キリスト教史上の教会における福祉活動は、中世のカトリック教会以来、ずっとこの二つの内容が分かちがたく協働作業として進んできたように見える。しかしそのうちに教会より国民国家の力が強くなり、少なくとも「財源」の面は、先述したスカンジナビア諸国に端的に現れたように、国家が税の再分配と公的サービス提供という形で負うようになった。

現代の福祉国家論では「資金を出すのは教会ではなく国家である」というのは常識化している。ただ「憐れみをかけ介抱（ケア）の行為」を最初に発揮したのはやはりサマリア人なのである。ここに「善きサマリア人」の箇所から現代のキリスト教会が学んでいく重要な点があるのではないだろうか。

ところで「あなたも行って介抱しなさい」（ルカ10:37）というのは、

ある意味では主イエスの命令とも受け取ることができるので、これを「ケア命令」と呼んだらどうだろうか。これはマタイ28:19の「あなた方は行って、あらゆる国の人びとを弟子としなさい」と対になる言葉としてである。このマタイの「あなた方は行って、あらゆる国の人びとを弟子としなさい」をしばしば伝道命令と呼んでいるから、それに対応して「あなたも行って介抱しなさい」はケア命令と呼べるということなのだ。「伝道命令」と「ケア命令」の両方を宣教という概念で捉える。主イエスの宣教命令は二つの部分からできている、すなわち「伝道命令」と「ケア命令」である。そもそも教会内における牧会とは「魂へのケア」ということであった。実際、ドイツ語で牧会のことを Seelsorge という。Seelsorger (牧師) という言葉も良く知られている。Seel=soul, Sorge=care ということだからである。このようにケアという行為は聖書の中心にあるのである。

一般に、ケアの行為の原点はどこにあるかという点、それは人間が生まれ育つ家族であろう。ケアの原点は家族にある。そして現代の大きな問題が、実はこの家族の問題にあることもよく知られている。現代は家族受難の時代である。シングル・マザーから始まって幼児虐待、子育てノイローゼ、DV、そして高齢者介護の負担の増大などなど。これらすべてが家族の問題である。多くのしわ寄せが一家の主婦である女性に行くことになる。もちろん一家の大黒柱としての男性も企業内の長時間労働、リストラの増大などで男性の自殺率も増え、いまや日本の自殺者の数はこの何年もの間3万人を下らない。離婚も増大し、家族は崩壊の危機に瀕している。そのようなときにキリスト教会の宣教の対象が従来のように「個人の魂の救い」といったレベルにとどまっていると、もう日本社会での宣教は不可能になるであろう。このような宣教スタイルでは総人口の1%を越えないどころか、これからますますキリスト者人口は下がっていくであろう。そこまで日本の家族や社会状況は危機的状況なのである。家族全体の救い、そこに焦点を合わせた宣教方策が期待される。

(5) ケア・ワーカーのセルフ・イメージを高める

最後に、今後、キリスト教会が高齢者介護の分野に参入する実践的意味を付け加えておきたい。それは「ケア命令」によるミッションとしての、地域に派遣された「ケア・ワーカー」（介護専門職）像の創出である。一般に今日に流布する「ケア・ワーカー」はその重要性が指摘されながらも、マスコミの作り上げるイメージが低すぎる。これほどやりがいがあり、隣人愛を実践している職業はないはずなのに、なぜであろうか。

一つは賃金が低いこと、次に、離職率が高いことが挙げられる。いくつかの調査はあるが、たとえば表1および表2の統計的データから这也是事実であろう（厚生労働省提供）。確かに「全産業」に比べて「介護職」のところの数字は明瞭だ。たとえば賃金について「全産業」33万円、「介護職」21万円。離職率について「全産業」16%、「介護職」21%。ただ離職率をさらに細かく分類した表3を見てみよう。これは離職率が事業所に強く依存していることを示す数字である。「離職率の高い事業所と低い事業所」とが完全に二極化しているのである。しかも「離職率の低い事業所の一群」（10%未満）は「全産業の離職率」（16%）よりもずっと小さい数字だ。つまり良い事業所で働いているケア・ワーカーは一般職種よりも賃金が低いにもかかわらず、離職率が低い。明らかに仕事内容に「やりがい」を感じているのである。マスコミの作り上げるイメージに十分に注意すべきである。

そこで「やりがい」を与える「良い事業所」とはどういう事業所であろうか。察するに、利用者とスタッフとの、またスタッフどうしの間の信頼関係がうまくいって従業員を大切にし、ミッション（使命）のはっきりした、そのような事業所のことであろう。そういう事業所をこそ、また、そういう働き人をこそもっとふやしかつ育てていくべきではないか。

この事実は、キリスト教会に一つのチャレンジを投げかけている。ケア・ワークが単に「労働」ではなく「活動」であることを明らかにしつ

表 1

介 護 労 働 者

(参考) 平成19年賃金構造基本統計調査 (厚生労働省) の結果

	一般労働者の決まって支給する給与額等									
	全体					男				
	決まって支給する給与 (注1)	所定内給与額 (注2)	平均年齢	勤続年数	労働者の割合 (注3)	決まって支給する給与 (注1)	所定内給与額 (注2)	平均年齢	勤続年数	労働者の割合 (注3)
女性										
決まって支給する給与 (注1)	330.6 千円	301.1 千円	41.0 歳	11.8 年	68.0%	372.4 千円	336.7 千円	41.9 歳	13.3 年	32.0%
所定内給与額 (注2)	210.7 千円	199.5 千円	36.0 歳	5.1 年	29.5%	225.9 千円	213.6 千円	32.6 歳	4.9 年	70.5%
平均年齢	213.1 千円	197.7 千円	43.8 歳	4.8 年	17.8%	239.3 千円	214.7 千円	36.7 歳	3.5 年	82.2%
勤続年数										
労働者の割合 (注3)										
決まって支給する給与 (注1)	241.7 千円	225.2 千円	39.2 歳	8.7 年						
所定内給与額 (注2)	204.4 千円	193.7 千円	37.4 歳	5.2 年						
平均年齢	207.4 千円	194.0 千円	45.3 歳	5.1 年						
勤続年数										
労働者の割合 (注3)										

(注1) 【決まって支給する給与】：労働契約、労働協約或いは事業所の就業規則によって定められている支給条件、算定方法によって6月1か月分として支給された現金給与をいい、所定内給与額に超過労働給与額を加えたものである。

(注2) 【所定内給与額】：所定内給与額とは、労働契約等であらかじめ定められている支給条件、算定方法により6月1か月分として支給された現金給与額 (きまって支給する現金給与額) のうち、超過労働給与額 (1) 時間外勤務手当, [2] 深夜勤務手当, [3] 休日出勤手当, [4] 宿日直手当, [5] 交代手当として支給される給与をいう。を差し引いた額で、所得税等を控除する前の額をいう。

(注3) 全産業、福祉施設介護員、ホームヘルパー毎の、男・女の割合。

表 2

離 職 率 の 状 況			
	離 職 率		
	かつこ内は、平成18年度雇用動向調査及び平成18年度介護労働実態調査の離職率		
	全 体	正社員	非正社員
全 産 業 (注1)	(16.2%)	(13.1%)	(26.3%)
介 護 職 員 (注2)	21.6% (20.3%)	20.4% (21.7%)	20.4% (21.7%)
訪問介護員 (注2)		18.2% (19.6%)	16.6% (14.0%)

(注1) ・全産業の出典は、「平成18年度雇用動向調査結果(厚生労働省)」
 ・全産業の離職率については、以下の算式で算出している。

$$\text{離職率} = \frac{\text{平成18年1月から12月の期間中の離職者数}}{\text{平成18年1月1日現在の常用労働者数}} \times 100$$

・全産業については、「全体」は「常用労働者」、「正社員」は「一般労働者」、「非正社員」は「パートタイム労働者」を指す。

(注2) ・介護職員及び訪問介護員の出典は、「平成19年度介護労働実態調査(介護労働安定センター)」
 ・介護労働実態調査の離職率については、以下の式で算出している。

$$\text{離職率} = \frac{\text{平成18年1月1日から平成19年9月30日までの離職者数}}{\text{回答のあった事業所の平成18年9月30日の在籍者数}} \times 100$$

表 3

離職率階級別にみた事業所の割合							
○離職率の分布には、離職率が「10%未満」の事業所と「30%以上」の事業所との二極化が見られる。							
	調査 事業所数	離職率階級					
		10%未満	10%～ 15%未満	15%～ 20%未満	20%～ 25%未満	25%～ 30%未満	30%以上
2 職 種 合 計	3,367	37.5	10.4	7.7	8.3	7.1	28.9
介 護 職 員 計	2,235	36.6	8.9	7.3	7.4	7.1	32.7
訪問介護員計	1,705	44.9	11.2	7.0	8.4	6.9	21.6

(注1) 2職種合計：介護職員、訪問介護員の両者またはいずれかのいる事業所における介護職員、訪問介護員を合計した離職率。

(出典) 平成19年度介護労働実態調査(介護労働安定センター)

つ、教会が市民社会にケア命令を通して「参与」できる良い機会が訪れている、ということである。教会はケア・ワークという事業の意味を神学的に明らかにすると同時に、具体的に事業所の資金面とケア・ワーカーの「賃金」面とをサポートできる体制を作り上げていくことができないか、それを考察すべきである。

近年、中央政府から地方政府に福祉事業が移行する傾向は、先述したように、広い意味での「分権」の確立と連動している。生活者領域の主権（領域主権）にそれだけ近くなる。すでに福祉国家論（公的福祉）から契約制度によって「新たな公共」の担い手へと福祉が移りつつある。その担い手は地方自治体であると同時に営利・非営利のさまざまな主体であり、そこにキリスト教会も入っている。

今日、財政学者が地方政府を「生活の「場」における自発的協力の政府」と定義するときの「生活の場」「自発的」という言い方には、日本で強い「中央政府の出先機関としての地方政府」というイメージよりも、むしろヨーロッパで地域ごとに parish（教区）を作っていた国民教会が念頭にある。たとえば「地方政府が主導して供給する現物給付とは、家族やコミュニティの自発的協力によって供給されてきた準私的財ということができる。つまり、ヨーロッパでいえば、共同体の自発的協力を組織化した教会などの慈善組織が供給してきた教育、医療、社会福祉という個々人あるいは家族に割り当て可能な準私的財なのである」⁽⁴⁶⁾という表現にそれは明らかである。

「共同体の自発的協力を組織化した教会などの慈善組織」というのは、第2節で述べたように、中世以来のヨーロッパ・キリスト教世界の「ディアコニア」や「カリタス」の伝統である。ところが、宗教改革後によりやく19世紀になってから、アメリカ経由で宣教が開始された日本の教

(46) 神野直彦「三つの福祉政府と公的責任」神野直彦・金子勝編『福祉政府への提言』（岩波書店、1999年）276頁。

会には、もはや国民教会から完全に切り離された自由教会の実体しかない。国民教会的な「教区」の歴史的経験を持たない日本のキリスト教会に、「かつて福祉は教区教会が担っていた」といっても、単に歴史的知識以上の実感が湧かないであろう。

ただし、「生活の場」「自発的」という概念と「地方政府が公共サービスの提供者になる」、という考え方は今後の日本の教会に生かすことができる。自由教会の伝統しか持たない日本の教会であっても、地域に受け入れられる努力が必要だからである。教会観の新たな転換が必要だ。われわれが共立基督教研究所機関紙「Emergence」(Part II)で示した宗教法人やNPO法人としての教会の地域福祉への参入の事例は、そういうモデルでもあった。これを持続可能なシステムとして形成していくためには、さらに一步進めて、もう一つ新たなモデルを考えねばならないであろう。

先に述べた「ケア命令」を含む形で、今後ミッション概念を拡大していく神学的営為が教会に期待されている。「措置制度から契約制度への移行」という福祉の構造改革と呼ばれる大きな公共哲学的課題が、日本の教会に新たに宣教学的な文化脈略化(contextualization)を要求しているのである。そしてその上で財政学者・神野直彦が主張する中央政府、地方政府に次ぐところの「社会保障基金政府」は、このミッションの基金機構を作り上げる上で大いに参考になる⁽⁴⁷⁾。「社会保障基金政府」はもともと社会保険などを生み出す互助組織、たとえば労働組合、友愛組合など同業者による救済活動がモデルになって、「生産の「場」における自発的協力の政府」と定義されるが、これは、自由教会の集合としての日本のキリスト教会にも当てはまるからである。つまり、何らかの形の「社会保障基金機構」を友愛組合としての日本の教会は、ミッション概念と同時に作っていけると思うからである。

(47) 神野直彦『財政学・改訂版』(有斐閣、2002年)286頁。

もし「政府」であるならば、その財源は税金であろう。そして税金はその徴収に強制力を伴っている。しかしミッションからの福祉の営みには、「強制的」ではなく「自発的」ということが大切だ。地方政府と住民の協働による地域福祉と、キリスト教側からの地域へのミッションはここで重なる部分があるのではないか。そこで「地域にミッションとしてケアの専門職を派遣する」、というコンセプトづくりができないだろうか。このコンセプトは「働き人の報酬」の部分にも影響するであろう。つまり「介護報酬+ α 」という発想である。現在では介護報酬は、地方政府が主体となる介護保険と国・自治体給付を加えたものの合計が介護事業所にて、ここで介護職の賃金設定がなされる。ここで α の方はケアのミッションとしての働きからくると考えるのである。これは介護事業所に対しても考えられるが、むしろそれよりも「介護職に従事する人間」のアイデンティティーの問題として確立すべきものであろう。

ケア学を身につけミッションナリー・アイデンティティーをもった介護専門職には、介護報酬が低い場合には「介護報酬+ α 」という形で、教会が α をサポートすることはできるであろう。教会がケア・ワーカーを主イエス・キリストの「ケア命令」に従事するミッションナリーとして捉え、そのような合意が教会内で形成されれば、特定の「社会保障基金機構」を設けて献金を募り、分配していくシステムができる。この「介護保障基金機構」は「ケア・ミッションの「場」における自発的協力のための組織」である。このようにして形成された教会内の「介護保障基金機構」は、ケア・ワーカーに α を提供することができ、彼ないしは彼女の安定したケア・ワークを援護することができるであろう。

プロテスタント宣教150周年を迎えた年に、日本の社会の新たな課題として、ケア・ミッションナリーの神学と実践とを促したいと思う。